

Construcciones discursivas en los márgenes: resistencia chicana en *Borderlands/ La Frontera: the New Mestiza* de Gloria Anzaldúa

María Isabel Arriaga*

RESUMEN

El discurso histórico no es nunca inocente o neutral, sino que las versiones culturalmente construidas de los hechos del pasado son a menudo utilizadas por el poder hegemónico para moldear las identidades de los grupos subalternos y reproducir así los modelos de opresión propios del pasado colonial. Este trabajo intenta explorar las estrategias de resistencia cultural y lingüística que utiliza la escritora Gloria Anzaldúa (1942-2004), una de las voces literarias más representativas de la comunidad chicana femenina en Estados Unidos, en su obra *Borderlands/ La Frontera: la Nueva Mestiza* (1987), de ensayos y poemas. Para ello, se revisarán los conceptos de hegemonía, estado y resistencia desde un punto antropológico e histórico, y el concepto de frontera y las estrategias discursivas empleadas por la autora para revertir ese pasado silenciado y abrir nuevas posibilidades de identidad para los sujetos fronterizos.

PALABRAS CLAVE

Literatura chicana— identidad – resistencia cultural – hibridez - frontera

Discursive constructions on the margins:

Chicano resistance in *Borderlands/La Frontera: the new mestiza* by Gloria Anzaldúa

ABSTRACT

Historical discourse is never innocent or neutral; in fact, culturally built versions of past events are usually used by the hegemonic power in order to mould the identities of subaltern groups and thus reproduce the models of oppression performed by the colonial past. This work attempts to explore the strategies of cultural and linguistic resistance used by writer Gloria Anzaldúa (1942-2004), one of the most representative literary voices of the feminine Chicano community in the United States of America, in her work *Borderlands/ La*

(*) Departamento de Lenguas Extranjeras. Facultad de Ciencias Humanas (UNLPam).

isabelarriaga@carhuwifi.com.ar / isabelarriaga7@hotmail.com

Frontera: la Nueva Mestiza (1987), a book of essays and poems. For this, concepts like hegemony, estate and resistance will be revised from an anthropological and historical viewpoint, as well as the concept of frontier and the discursive strategies chosen by the author in order to revert that silenced past and open new possibilities of identity for frontier subjects.

KEY WORDS

Chicano literature- identity- cultural resistance – hibridity - borderline

Si bien es cierto que el pasado no puede cambiarse, no es menos cierto que algunas versiones "culturalmente construidas" del pasado -no sólo en las denominadas sociedades tradicionales- son empleadas para moldear el sentido de identidad de las personas (Brow 1990: 1)*¹. De hecho, las representaciones del pasado también son elementos clave de la lucha hegemónica en las sociedades industriales modernas, dado que las conexiones que se dan entre conocimiento y poder en la organización de ese pasado reflejan y afectan - de alguna manera - la distribución y el ejercicio del poder (Foucault 1980). Sin embargo, el estado de "autoridad social total" ejercido por una clase, lo que denominamos *hegemonía*, y que se logra por una combinación de coerción y consentimiento (Hall 1980: 331), mediante la coordinación de los intereses de otros grupos con los de la clase dominante, implica una lucha continua entre las clases. El poder hegemónico no es permanente, no se trata de una forma de dominación construida de una vez y para siempre, sino que es constantemente "renovado, recreado, defendido y modificado ... [pero] también continuamente resistido, limitado, alterado ... y desafiado por presiones que no son sólo propias" (Williams 1977: 112)*.

El objetivo de este trabajo es analizar las estrategias de resistencia cultural y lingüística utilizadas por la escritora Gloria Anzaldúa, una de las voces literarias más representativas de la comunidad chicana femenina en Estados Unidos, en su obra de ensayos y poemas *Borderlands/ La Frontera: la Nueva Mestiza* (1987), portadora de una mirada poscolonial diferente a la del discurso histórico tradicional de la historia estadounidense.

Para las comunidades de pueblos nativos como la de los chicanos, el desarrollo de su identidad cultural ha sido siempre un doloroso proceso marcado por resignaciones, resistencias y también por la aceptación y apropiación de determinados elementos culturales del poder hegemónico. Y es a través de la imposición cultural del grupo que detenta el poder, movido por construcciones discursivas discriminatorias y arbitrarias que promueven la desvalorización del Otro, concebido como objeto y no como sujeto, que se ha buscado muchas veces silenciarlos. Toda esta situación ha llevado a muchos chicanos a encontrarse, aun hoy, socialmente condicionados por representaciones del pasado que refuerzan actitudes discriminatorias hacia ellos.

Para comprender la dinámica de las estrategias de resistencia de los sujetos considerados como subalternos, resulta esencial conocer los alcances del concepto de hegemonía, que va más allá del de la "ideología imperante". Se trata más bien de un "proceso de construcción discursiva de los agentes sociales" (Laclau y Mouffe 1990: 100), proceso al que Williams caracteriza como heterogéneo e incompleto, por tener una estructura interna fragmentada por las contradicciones y por operar en otros niveles de la conciencia, aparte de la opinión y la manipulación (1980: 112). Lamentablemente en esas construcciones discursivas la norma de la tradición prevalece, otorgando legitimidad a esa forma tradicional de dominación que es rígida y está sustentada por las normas históricas que le dieron origen.

Brown sostiene que si en nuestros tiempos existe alguna hegemonía es sin dudas la "hegemonía teórica de la resistencia" (1996: 729). Cabe preguntarse entonces por qué hoy se habla tanto de *resistencia* en el campo antropológico. Brown señala que la respuesta debe encontrarse en Foucault y su proyecto de explorar el poder en todas sus variantes. Para Ortner,

1. Todas las traducciones de inglés-español en este trabajo me pertenecen. Se indicarán con un * detrás del número de página.

a su vez, los estudios de resistencia sirven de base a un sinfín de trabajos interdisciplinarios, aunque observa que muchos de los estudios más influyentes en este tópico son limitados al carecer de lo que ella denomina el “enfoque o perspectiva etnográfica”, al cual define como “un posicionamiento intelectual y moral, un modo constructivo e interpretativo al tratarse de un proceso físico en espacio y tiempo” (1995: 173)*. Ahora bien, ¿a qué llamamos resistencia? Hasta hace poco tiempo se trataba de una categoría no ambigua que completaba la mitad del binomio dominación-resistencia. Así se entendía a la dominación como una forma institucionalizada de poder, relativamente fija, y a la resistencia como una oposición organizada a dicho poder (Ortner 1995: 174)*. Sin embargo, Ortner explica que ese binomio comenzó a ser redefinido en los últimos tiempos, al ser ambos términos cuestionados. Algunos teóricos como Foucault (1978) empezaron a enfocar su atención en formas menos institucionalizadas de poder, mientras que otros, como Scott (1985) se focalizaron en analizar “las formas cotidianas de resistencia”, con lo cual se complejizó el alcance que puede darse al término resistencia.

Consecuentemente, diferentes autores han intentado definir ese término sin demasiado éxito, ya sea concentrándose en la tipología que pueden adquirir esas formas cotidianas de resistencia; ya sea abordando la intención de los sujetos. Por un lado, Stoler (1986) y Copper (1992) coinciden en sugerir que, a pesar de que la categoría en sí misma no aporta demasiada utilidad y que lo verdaderamente importante es atender a la variedad de los procesos formativos, ya que es en dichos procesos donde las cosas cambian, sin importar las intenciones de los actores (Ortner 1995: 175). Por otro lado, Ortner comparte la visión de Stoler y Copper, excepto en su consideración de la categoría “resistencia” como poco útil, dado que para esta autora ese concepto permite resaltar las estrategias del poder en la mayoría de las relaciones y actividades.

Resulta interesante, entonces, que dos de los conceptos clave de este trabajo, hegemonía y resistencia, compartan dos características. En primer lugar, ambos son procesos de construcción discursiva, en permanente evolución y transformación, lo cual les otorga flexibilidad. Tanto para Marx (Bloch 1975) como para Ortner (1995), las intencionalidades de los actores como el propio significado de los actos cambian, se caracterizan por su ambigüedad. De allí se desprende que muchos actos hoy puedan ser considerados como ejemplos de resistencia. En segundo lugar, ambas categorías forman parte de un mismo todo social; son como las dos caras de una misma moneda, de ahí que ninguna de ellas pueda ser analizada efectivamente sin relacionarla con la otra. Ambas se nutren y condicionan mutuamente:

en una relación de poder, el dominante frecuentemente tiene algo que ofrecer, a veces en gran medida (aunque siempre, por supuesto, como precio para continuar en el poder). El subordinado, así, tiene mucho terreno para la ambivalencia acerca de resistir las relaciones. Además, nunca hay un subordinado singular, unitario, ya que en el sentido más simple los grupos subalternos están internamente divididos por edad, género, status ... (Ortner 1995: 175)*.

Así, a pesar de los múltiples movimientos sociales encabezados por grupos étnicos minoritarios en todo el mundo durante las últimas décadas en reclamo de sus legítimos derechos de igualdad -ejemplos de eso que denominamos “resistencia”-, prevalecen aún entramados conceptuales como el formado por las categorías de género, raza y clase que han servido a las distintas doctrinas “raciales” imperantes en los últimos siglos, no sólo en América sino también en Europa, como fuente de “racionalización de las desigualdades de clase locales” (Stolcke 2000: 45-6) y como herramientas para neutralizar conflictos políticos. Además, en la sociedad de clases (cualquiera sea ésta) es fácil advertir una serie de

contradicciones que surgen entre la ética liberal que proclama la igualdad de valor y oportunidades para cualquier persona, capaz de superarse mediante el esfuerzo y el acceso a la educación, y el carácter estructural de las desigualdades sociales “naturalizadas” que estos mismos individuos observan en su vida cotidiana, tal como ha ocurrido con la comunidad chicana en los Estados Unidos. Un caso más, entre tantos otros, donde el poder hegemónico continúa viendo a ese Otro como diferente y, por consiguiente, inferior- ya sea por sus rasgos fenotípicos o por su identidad cultural- siempre en un rol de subalterno.

Gloria Anzaldúa (1942-2004) fue una importante feminista chicana, escritora, profesora, teórica *queer* y activista política. Nacida en El Valle del Río Grande (Texas) y perteneciente a una familia de obreros migrantes mexicano-americana, desde niña comenzó a trabajar en el campo, donde nacieron muchas de las experiencias que servirían a Anzaldúa de sustento a su posterior activismo. Su obra *Borderlands/ La Frontera: the New Mestiza* (1987) es un texto “mestizo”, híbrido desde su mismo título, en el que se entremezclan -en un estilo fragmentado- autobiografía, ensayo y poesía, escritos en una diversidad lingüística -español, inglés, náhuatl, mexicano norteno, tex-mex, chicano y pachuco- que converge en un discurso crítico que celebra la multiplicidad de identidades y lenguas de los sujetos fronterizos, y muy especialmente, que determinan la consciencia de lo que su autora ha denominado “la nueva mestiza”. La obra consta de dos partes diferenciadas: la primera parte, escrita en prosa que, aunque inicialmente cumplía sólo la función de introducción, es considerada como un marco teórico para la literatura chicana, femenina y feminista (Morales 2011: 3). La segunda parte es una colección de poemas que reflejan vívidamente las experiencias chicanas tal como lo anticipa la parte introductoria.

La frontera estadounidense-mexicana es para Anzaldúa “una herida abierta donde el Tercer Mundo se roza contra el primero y sangra”. Se trata de un espacio donde dos mundos dan origen a un tercero, al que denomina “*a third country*” (1987: 3), a una frontera que no es sólo un límite geográfico-político sino, muy especialmente, una frontera cultural. Para esta escritora una frontera es “una línea divisoria, un lugar indeterminado creado por el residuo emocional de un lazo no natural. Es un constante estado de transición”, donde viven el ‘atravesado’, el perverso, el *queer*, el buscapleitos, el mulato, el híbrido; en definitiva, todos aquellos que atraviesan los confines de lo “normal” (Anzaldúa 1987: 3)*. Este concepto de frontera resulta esencial para comprender no sólo la visión del propio sujeto fronterizo sobre sí mismo y sus distintas formas de resistencia, sino también para analizar la visión del estado-nación y de sus habitantes sobre el Otro, que también es un habitante estadounidense aunque en la práctica, no lo experimenta como tal:

To live in the Borderlands means that you
are neither *hispana india negra española*
ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed
caught in the crossfire between camps
while carrying all five races on your back
not knowing which side to turn to, run from ... (Anzaldúa 1987: 194)

En *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa retoma el concepto de “frontera” como espacio geográfico para luego resignificarlo como lugar ideológico de resistencia identitaria y posicionamiento político:

La frontera real física que trato en este libro es la de Texas - Sudoeste de los Estados Unidos/borde mexicano. Las fronteras psicológicas, las fronteras sexuales y las fronteras espirituales no son particulares al sudoeste. De hecho, las Fronteras

están físicamente presentes donde dos o más Culturas limitan unas con otras al sudoeste. De hecho, donde personas de distintas Razas ocupan un mismo territorio, donde las clases baja, media y alta se tocan, donde los espacios entre dos individuos se contraen con intimidad (Prefacio)*.

Pero, ¿de quiénes hablamos cuando utilizamos el término “chicanos”? *Chicano* es un término empleado coloquialmente en los Estados Unidos para referirse a los mexicano-estadounidenses. En un principio, se utilizó para denominar a los habitantes hispanos oriundos de los territorios estadounidenses que pertenecieron anteriormente a México (Texas, Nuevo México, California). Sin embargo, en la actualidad, puede referirse a un ciudadano estadounidense de origen mexicano o una persona nacida en Estados Unidos de origen mexicano. Durante el siglo XX, la palabra *chicano* pasó a ser un término que designara también el hecho de formar parte de una comunidad, de un estrato, de un movimiento o de una “conciencia”. Si bien es cierto que algunos chicanos han podido acceder a una educación superior y alcanzar un mejor estilo de vida, la realidad es que aunque algunos discursos hegemónicos pretendan asegurar que dentro de las políticas de estado hay una distinción y preocupación por este grupo, la situación de la mayoría de los miembros de esta comunidad sigue estando marcada por la discriminación, la pobreza y el no acceso a los derechos de cualquier otro ciudadano estadounidense. La literatura chicana y también su música- los corridos, especialmente- dan ejemplos claros de esta realidad cotidiana.

Para comprender mejor el desarraigo que históricamente ha caracterizado a este grupo étnico particular, y su lucha contra el poder hegemónico, resulta necesario detenerse un momento en las páginas de la historia para examinar sus orígenes. Así se observa que a comienzos del siglo XVI, los españoles al mando de Hernán Cortés invadieron México, y con ayuda de las tribus que habían dominado los Aztecas, lograron conquistarlo. Después de la conquista el número de nativos se redujo de 25.000.000 a menos de 7.000.000. Hacia 1.650 sólo quedaban 1.500.000 de aborígenes de pura sangre. En el año 1521 nació “una nueva raza, el mestizo, el mexicano” (gente de sangre indígena y española), una raza que no había existido antes. Cabe aclarar que cuando Anzaldúa alude al término “raza”, lo hace retomando el concepto de “quinta raza” del continente americano (la “raza cósmica”) del filósofo mexicano José Vasconcelos, refiriéndose a “una raza mestiza, una mezcla de razas afines, una raza de color – la primera raza síntesis del globo” (Anzaldúa 1987: 77). Los chicanos o mexicano-americanos son el resultado de esas primeras mezclas de razas (Anzaldúa 1987: 5). Además indígenas y mestizos mexicanos comenzaron luego a mezclarse con aborígenes de América del Norte y con españoles, creando así un mestizaje aún mayor. La “raza cósmica” de Vasconcelos no es otra cosa que el mestizaje latinoamericano, una estirpe nueva, de síntesis, la raza futura que fusiona a todas las demás precedentes. En oposición a la teoría de la pureza racial que la América blanca postula, podría decirse que la teoría de Vasconcelos es en gran medida una “teoría de la inclusión” (Íbidem: 77).

Hacia 1800, los anglos migraron ilegalmente a Texas, anteriormente parte de México, y gradualmente expulsaron a los *tejanos* (nativos descendientes de mexicanos) de sus tierras, valiéndose de incontables atrocidades. Como consecuencia de esta forma violenta de dominación por parte de un grupo humano más poderoso, los mexicanos invadidos ilegalmente se resistieron para defender su territorio, enfrentando a los blancos en la batalla del Álamo, donde los mexicanos resultaron vencedores. Sin embargo, en 1836, Texas se convirtió en una república, los tejanos perdieron su territorio y se transformaron en “los extranjeros”. En 1.846, los Estados Unidos declararon la guerra a México. Las tropas

estadounidenses no sólo lograron invadir México sino también apoderarse de los actuales estados de Texas, California, New México, Arizona y Colorado. Al respecto, Anzaldúa escribe:

El Gringo, encerrado en la ficción de la superioridad blanca, tomó poder completo del poder político, despojando a los indígenas y mexicanos de su tierra mientras tenían los pies enraizados en ella. *Con el destierro y el exilio fuimos desuñados, destroncados, destripados* - y separados de nuestra identidad y nuestra historia (Anzaldúa 1987: 7-8).

Los estadounidenses bajaron literalmente la frontera de Texas unas 1000 millas, desde el Río Nueces hasta el Río Grande. El sur de Texas dejó de ser parte del estado mexicano. Desde entonces, los nativos mexicano-texanos, al estar separados de México, ya no vieron a este país como su hogar. El sudoeste se convirtió en su tierra - su *homeland*. La frontera que divide a los mexicanos fue creada en 1848, tras la firma del Tratado de Guadalupe-Hidalgo, dejando 10.000 ciudadanos mexicanos de ese lado. Pero además, la tierra que dicho tratado establecía como perteneciente a los mexicanos pronto les fue arrebatada y también se les negó la participación política (Anzaldúa 1987: 5-6). Sufrieron en manos de los anglos discriminaciones, abusos de todo tipo y desprecios. Posteriormente, después de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), muchos mexicano-americanos se vieron presionados para adoptar la cultura americana, dejando así de ser vistos como "mexicanos", porque "ser mexicano o chicano" era considerado ser inferior al estadounidense. Por esa necesidad de ser incluidos en el sueño americano muchos mexicoamericanos se negaron su herencia cultural y étnica (Morales 2011: 2). Sin embargo, cuando volvieron de la guerra se encontraron nuevamente discriminados y excluidos una vez más de la vida americana.

Algunas décadas después, la propia Anzaldúa denuncia esta misma situación en *La Frontera*, a través de estas palabras:

Los Gringos del sudoeste estadounidense consideran a los habitantes de las fronteras como transgresores, alienígenas - estén documentados o no, sean Chicanos, Indios o Negros (...) Los únicos habitantes 'legítimos' son los que están en el poder, los blancos y aquellos que están aliados a los blancos" (Anzaldúa 1987: 3-4)*.

Tal vez la explicación de Alonso permita comprender mejor cómo operan las formas modernas de estado como la que se observa en la realidad chicana de la frontera: la homogeneización, la racionalización y la repartición del espacio son los factores que hacen posible la vigilancia, el control de las poblaciones, la organización capitalista y la disciplina del trabajo (1994: 162), razón por la cual la Otriedad es percibida como una amenaza al orden establecido y por lo tanto es marginalizada, no sólo geográfica sino también socio-políticamente. Así la situación de minorías étnicas como la de los chicanos en los Estados Unidos se ha ido agravando, especialmente a causa de las dificultades económicas y las trabas inmigratorias que les impiden ser parte de los Estados Unidos. Anzaldúa denuncia esa situación así:

Para muchos mexicanos del otro lado, la elección está entre permanecer en México y morir de hambre o mudarse al norte y vivir" (Anzaldúa 1987: 10)*

(...) Tenemos una tradición de migración, una tradición de largas caminatas. Hoy estamos siendo testigos de la migración de los pueblos mexicanos, la odisea del retorno al Aztlán histórico y mitológico (Anzaldúa 1987: 11)*.

En el primer capítulo de su obra, titulado "*The Homeland*, Aztlán/ El otro México", An-

zaldúa hace referencia a aquel territorio originalmente habitado por las siete tribus aztecas, lugar desde el cual migraron una a una, hasta asentarse en el Valle de México. Aunque hoy está discutida la idea del Aztlán como un lugar de existencia real, lo cierto es que sigue simbolizando la noción de “hogar” para los mexicanos, la tierra de sus ancestros, siempre presente en su identidad híbrida.

Llevada a la actualidad, esa expresión de Anzaldúa cobra la fuerza de una fuerte crítica a los Estados Unidos y su actitud hacia muchos chicanos: aún después de haber adoptado varios de los valores de la cultura estadounidense, no pocos de sus hermanos mexicanos han sido y continúan siendo explotados como mano de obra barata, y se ven además forzados, en muchos casos, a abandonar su propia tierra. Vivir en la frontera significa vivir en peligro permanente, debido a las patrullas de control de migraciones (la migra), responsable de que uno de cada tres mexicanos sea atrapado y deportado. Los que logran pasar la frontera caen presa de ladrones mexicanos asentados en el Cañón, del lado estadounidense.

La situación es aún más compleja para la mujer chicana: “la mujer mexicana está especialmente en peligro” (Anzaldúa 1987: 12)*. Aún siendo capaz de reunir el dinero que los *coyotes* (*smugglers*/traficantes) les exigen para llevarlas hasta Chicago, son tratadas como esclavas, víctimas de violaciones y de la prostitución, no pueden acceder a ayuda estatal sanitaria o económica, y al no saber hablar inglés, temen constantemente una deportación. La mujer mexicana- comenta Anzaldúa- “se enferma de los nervios, de alta presión. La *mojada*, la mujer indocumentada, está doblemente amenazada en este país” (1987: 12). Esta situación marginal la lleva a abandonar su seno familiar y aventurarse a un terreno peligroso, al que adopta como nuevo hogar (*home*):

Éste es su hogar
este delgado borde de
alambre de púa. (Anzaldúa 1987: 13)*

Puede decirse entonces que en el discurso de Anzaldúa (1987) se observa cómo ha operado siempre el estado, en este caso el estado estadounidense, en el sentido en que Abrams lo define: como “poderoso agente de legitimación” (1988: 68), como “proyecto ideológico” (Íbidem: 76). Abrams sostiene que “el estado no es la realidad detrás de la máscara de la práctica política. Es en sí mismo la máscara que evita que veamos la práctica política tal como es” (1988: 82)*, dado que la ideología desplaza el poder de un centro real a uno aparente. La efectividad del estado reside para Abrams en su poder de ocultamiento: “esconde la historia real y las relaciones de sujeción detrás de una máscara histórica de ilusión legitimadora” (1988: 77)*. En otras palabras, el estado funciona - tal como lo define Gramsci en su sentido más restringido - por la “autoridad y la coacción”, aunque a veces su complicidad con otras instituciones y organizaciones aparezca solapada, tal como lo explicita Abrams y Anzaldúa lo sustenta a partir del relato histórico: “Los Gringos no se han detenido en la frontera. Para finales del siglo XIX, los terratenientes poderosos en México, en asociación con las compañías colonizadoras estadounidenses, han despojado a millones de indígenas de sus tierras” (Anzaldúa 1987: 10)*.

Indudablemente, más allá de la dominación política se encuentra una forma de ejercicio hegemónico más poderoso: la dominación cultural. Refiriéndose a la “tiranía cultural”, no sólo a nivel estado sino también dentro de la propia comunidad chicana en la que ella creció, Anzaldúa sostiene:

La cultura forma nuestras creencias. Percibimos la versión de la realidad que ella nos comunica. Los paradigmas dominantes, indiscutibles, nos son transmitidos a

través de la cultura. La Cultura es hecha por aquellos en el poder - los hombres. Los hombres hacen las reglas y leyes; las mujeres las transmiten (Anzaldúa 1987: 16)*.

Esta situación de desigualdad social, política y económica que continúa persistiendo para una gran parte de los miembros de esta comunidad, recién tuvo un giro histórico a mediados del siglo pasado, como lo describe Morales:

Con el movimiento por los derechos civiles en los años cincuenta y sesenta muchos mexicoamericanos tomaron la oportunidad para proteger sus derechos. La comunidad mexicoamericana se levantó a pelear contra las injusticias que estaba viviendo en los Estados Unidos. Ellos eran ciudadanos pero se les trataba como "*second class citizens*". No había igualdad en las escuelas, no tenían representación política, día a día sufrían insultos y racismo por ser chicanos. El término chicano se usó para identificar a los mexicoamericanos con una conciencia política (Sierra 1993: 159-164). Ellos están orgullosos de sus raíces indígenas pero conscientes de que siendo ciudadanos americanos se les rechazan en su propio país. Los chicanos se cansaron de esperar a que las cosas cambiaran y decidieron actuar (Morales 2011: 2).

Es entonces cuando las voces de los chicanos, especialmente de muchas mujeres chicanas, empiezan a emerger y a multiplicarse en forma de una sutil pero poderosa resistencia cultural y discursiva en la literatura chicana, al igual que en las numerosas cátedras de estudios chicanos que surgieron en muchas universidades americanas. Una de esas voces es, sin dudas, la de Gloria Anzaldúa, quien expresa categóricamente su "rebeldía" en *Borderlands/La Frontera* de esta manera:

Esos movimientos de rebeldía que tenemos en la sangre nosotros los mexicanos surgen como ríos desbocados en mis venas. Y como mi raza que cada en cuando deja caer esa esclavitud de obedecer, de callarse y aceptar, en mí está la rebeldía encimada de mi carne. Debajo de mi humillada mirada está una cara insolente lista para explotar. Me costó muy cara mi rebeldía- acalambrada con desvelos y dudas, sintiéndome inútil, estúpida, e impotente. Me entra una rabia cuando alguien- sea mi mamá, la Iglesia, la cultura de los anglos- me dice haz esto, haz eso sin considerar mis deseos [...] Pero he crecido. Ya no sólo paso toda mi vida botando las costumbres y valores de mi cultura que me traicionan. También recojo las costumbres que por el tiempo se han probado y las costumbres de respeto a las mujeres. *But despite my growing tolerance, for this Chicana la guerra de independencia is a constant* (Anzaldúa 1987: 15).

Este fragmento, con el que Anzaldúa inicia el segundo de los siete capítulos en prosa que anteceden a su colección de poemas, es ideológica y lingüísticamente sumamente rico. En primer lugar, porque su autora se identifica, al comienzo del texto, con el sentir colectivo de su grupo étnico minoritario. Luego personaliza ese sentir haciendo referencia a sus propias experiencias de vida, para finalmente identificarse con sus congéneres chicanas, víctimas en muchos casos del patriarcalismo cultural, de la violencia física y también del abuso sexual – no sólo por parte de los anglos a lo largo de la historia- sino también por hombres de su propia etnia y hasta de su propia familia, como lo reflejan numerosas novelas chicanas.

En segundo lugar, tanto el fragmento seleccionado como la cita anterior, constituyen ejemplos claros de resistencia lingüística, otra característica propia de la literatura chicana. Como ciudadanos americanos, los escritores chicanos como Anzaldúa conforman un "cam-

po ideológico” (Bourdieu 1971) particular dentro de la estructura del “campo intelectual” estadounidense, a su vez inmerso dentro del campo político – y por ende de poder-, con el que entran doblemente en tensión: por un lado, por ser aquellos portadores de un discurso crítico que se opone al discurso hegemónico del ocultamiento y la impunidad que históricamente ha oprimido a estas minorías; por el otro, porque dicho campo intelectual ha contribuido a forjar el canon nacional y un relato legítimo de cada época a través de los grupos hegemónicos, privilegiado tradicionalmente a escritores blancos y anglosajones, mayoritariamente hombres (Martín 2009: 136).

Por su condición de chicanos, estos escritores no se adhieren totalmente a los valores de la cultura americana o de su cultura de origen: la mexicana. En la mayoría de los casos han adoptado el idioma inglés como lengua preferencial para sus escritos, pero introduciendo, con oraciones completas o mediante algún término aislado, su idioma ancestral, el español, creando textos híbridos – como la misma identidad de los chicanos – caracterizados por el uso de otra variedad lingüística: el *Spanglish*, característica muy explotada por Anzaldúa a lo largo de toda su obra, partiendo del título mismo. De esta manera, la literatura chicana se apropia de la lengua dominante, la del conquistador blanco, la que le fue impuesta culturalmente. Lo hace para ampliar su campo de recepción y entrar al mercado literario estadounidense, para luego rechazarla, subvertirla y desafiarla a través de la inserción de la lengua de su legado cultural chicano, muchas veces negado, silenciado u oprimido por la cultura hegemónica. En el habla cotidiana, los chicanos también han desarrollado después de 250 años de colonización, diferencias notables en el español que hablan.

Acerca de su condición de chicana y fronteriza, Anzaldúa (1987) se autodefine como una mujer de la frontera que ha crecido entre dos culturas: la mexicana (con una pesada influencia indígena) y la anglo (como miembro de las personas colonizadas en su propio territorio). Esa sensación de estar en medio, *in-between* de dos culturas antagónicas, de no sentirse totalmente mexicana pero tampoco totalmente estadounidense, de tener una identidad fragmentada que busca reconstruirse constantemente, es otra característica común de la literatura chicana. Anzaldúa afirma: “Mi identidad chicana está fundada en la historia de resistencia de la mujer indígena” (1987: 21)*, y siente alivio de “no tener que rendir cuentas a nadie” (Íbidem: 21):

me siento perfectamente libre de rebelarme e ir en contra de mi cultura. No temo traición de mi parte porque, a diferencia de las Chicanas y de otras mujeres de color que crecen como blancas o que recientemente han retornado a sus raíces culturales nativas, yo estoy totalmente inmersa en la mía (Anzaldúa 1987: 21)*.

Para Rodrigo Pardo Fernández² (2011) el discurso narrativo de la literatura chicana es profundamente nacionalista, ya que “ensalza a la cultura mexicana y sataniza a la de Estados Unidos, al tiempo que critica duramente a los *pochos* (migrantes que han adoptado la cultura norteamericana – posiblemente como defensa contra el racismo – y se identifican más con ella que con la mexicana)”. Sin embargo, Anzaldúa mantiene una actitud muy crítica igualmente con su cultura mexicana al decir:

Aunque defenderé mi raza y mi cultura cuando sean atacadas por los no-mexicanos, *conozco el malestar de mi cultura*. Detesto algunas formas de mi cultura, cómo trata a sus mujeres, *como burras*, nuestras fortalezas usadas contra nosotras, *burras*

2. Catedrático de la Escuela de Lengua y Literaturas Hispánicas de la UMSNH.

soportando la humillación con dignidad”. La habilidad de servir, proclaman los hombres, es nuestra mayor virtud. Odio cómo mi cultura hace caricaturas de *macho* de sus hombres. No, no compro todos los mitos de la tribu en la que nací ... Pero no glorificaré aquellos aspectos de mi cultura que me han herido y que me han herido en nombre de protegerme. (Anzaldúa 1987: 21-2)*

El discurso de resistencia chicana alcanza en Anzaldúa otras instituciones esenciales en el proceso de adoctrinamiento que ejerce la cultura hegemónica sobre las minorías colonizadas: el sistema de educación formal y la religión oficial. Anzaldúa lamenta no haber dejado que su mente experimentara lo real, silenciando así el otro modo de conciencia, el dominado por los sueños e imágenes del alma, por la imaginación:

Permití que la racionalidad blanca me dijera que la existencia del ‘otro mundo’ era una mera superstición pagana. Acepté mi realidad, la realidad ‘oficial’ de lo racional, el modo de razonar que está conectado con la realidad exterior, el mundo superior, y que es considerado como la conciencia más desarrollada- la conciencia de la dualidad (Anzaldúa 1987:36-7)*.

Cuando describe su experiencia escolar, la escritora señala haber tenido que trabajar el doble que otros compañeros para “alcanzar los estándares de la cultura dominante” (Anzaldúa 1987: 49)*, otro ejemplo más de la función homogeneizante del aparato estatal. Además, Anzaldúa critica duramente a la “religión institucionalizada” por temer mezclarse con el mundo del espíritu y estigmatizarlo como brujería, condenando así todo rito de las religiones nativas como la santería y el Shamanismo:

El propósito de toda religión establecida (...) es glorificar, sancionar y bendecir con un significado superpersonal toda actividad personal e interpersonal (...) En mi propia vida, la iglesia Católica fracasa en darle significado a mis actos diarios, a mis continuos encuentros con ‘el otro mundo’ (Anzaldúa 1987: 37)*.

Su crítica va dirigida a toda religión hegemónica (Católica y Protestante): “Ésta (la Iglesia Católica) y otras religiones institucionalizadas empobrecen toda la vida, la belleza, el placer” (Anzaldúa 1987: 37)*. Desde su perspectiva, ambas alientan el temor y la desconfianza por la vida y por el cuerpo, favoreciendo una dicotomía cuerpo-espíritu que ignora totalmente al alma: “nos alientan a matar partes de nosotras mismas” (Íbidem: 37)*.

Anzaldúa culmina la primera parte de su obra, con el capítulo 7, titulado “La conciencia de la mestiza – *Towards a New Consciousness*”, en el que aborda el discurso de mestizaje transformándolo en un espacio liberado de los silencios que la propia historia le impuso. Aquí las protagonistas son mujeres chicanas, lo cual favorece el surgimiento de la nueva conciencia de la mestiza: el mestizaje como refugio de identidades múltiples, como una narrativa identitaria alternativa que define una nueva subjetividad y que da otra significación a la forma de concebir la historia y la identidad de la frontera. Lejos de pensar al mestizaje como el exterminio del indígena, lo proyecta como ejemplo de superación, de modernización (Anzaldúa, 1987: 77). En otras palabras, Anzaldúa reformula el discurso del mestizaje desde su posición de chicana, lesbiana y feminista. ¿Cómo? mediante una narrativa por naturaleza contestataria- como toda la literatura chicana-, donde “se cuentan historias no contadas de pueblos silenciados” (Klahn 2002: 323), en primera persona y con abundante material autobiográfico.

Con esta nueva conciencia, la mujer chicana recupera, a través de Anzaldúa, la idea de “raza” como categoría y la discusión sobre el racismo, transformando al mestizaje en un

escenario privilegiado desde el cual mirar y comprender cómo se entrelazan los sistemas de género, raza, clase y sexualidad como categorías de poder:

...esta mezcla de razas, lejos de resultar en un ser inferior, provee una progenie híbrida, mutable, especies más maleables en el rico reservorio genético. De esta crospolinización racial, ideológica, cultural y biológica, una conciencia "alienígena" está presente en la creación- una *nueva conciencia mestiza, una conciencia de mujer*. Ésta es una conciencia de las Fronteras (Anzaldúa 1987: 77).

Esta nueva mestiza que propone la autora chicana adquiere la forma de una nueva conciencia política, social y por ende, de una nueva subjetividad femenina: un sujeto heterogéneo, marginal de herencia indígena; mujer de color y habitante de la frontera, cuya identidad se va construyendo a partir de su lucha y de su origen múltiple, tanto en lo racial, lo lingüístico como lo histórico: "la *mestiza* es producto de la transferencia de valores culturales y espirituales de un grupo a otro. Siendo tricultural, monolingüe, bilingüe, o multilingüe, y en un estado de perpetua transición, la *mestiza* enfrenta el dilema de una raza mixta" (Anzaldúa 1987: 78)*. La frontera de Anzaldúa se vuelve así un lugar de negociación y de subjetividades alternativas, que invita, desde una postura feminista, a reflexionar acerca de las categorías culturales (fronteras) que nos definen y restringen nuestra libertad: "*El choque de un alma atrapado entre el mundo del espíritu y el mundo de la técnica a veces la deja entullada*" (Íbidem: 78). La lucha diaria de la mestiza es "una lucha de los bordes, como una guerra interior", en la que la nueva mestiza percibe información conflictiva en la realidad multicultural que la rodea y descubre que ya no puede retener conceptos o ideas dentro de límites rígidos: "la rigidez significa Muerte" (Íbidem: 79)*. Sólo permaneciendo flexible la nueva mestiza puede estrechar la mente y colaborar desarrollando una tolerancia a las contradicciones, una intolerancia a la ambigüedades. Su identidad fragmentada y esa típica sensación de no pertenencia se vuelve clara en las palabras de Anzaldúa:

Como mestiza no tengo país (...) como lesbiana no tengo raza, pero soy todas las razas porque mi queer está en todas las razas (...); no tengo cultura porque como feminista, desafío la cultura colectiva/creencias de origen masculino de los Indo-Hispanos y de los Anglos, pero aún así tengo cultura porque estoy participando en la creación de otra cultura; una nueva historia para explicar el mundo y nuestra participación en él, un nuevo sistema de valores con imágenes y símbolos que nos conecten unos con otros y con el planeta. Soy un amasamiento (...) (Anzaldúa 1987: 80-1)

Finalmente, la segunda sección de su *Borderlands/La Frontera*, compuesta por una serie de poemas (algunos escritos en inglés y otros en español), se titula "Un Agitado Viento: *Ehecatl, The Wind*." En el título Anzaldúa recrea a los aztecas y sus creencias, incorporando sus raíces indígenas: "*Ehecatl*, para los aztecas, -explica Morales- era una representación de *Quetzalcóatl*, la serpiente emplumada. Es el dios del viento y representa los cuatro puntos cardinales. También se observa que algunos de los poemas y canciones mexicanas que componen esta sección no son de su autoría sino compilaciones de otros autores. "Sobre piedras con lagartijos" es un poema que refleja la realidad de los *mojados*, los indocumentados que intentan cruzar la frontera ilegalmente:

Pst! ese ruido rumbo al Norte, muchachos, párense, aquí nos separamos (lines 1-3)
(...)Maldito fue el día que me atreví a cruzar (lines 8-9)

(...) Nada más quiero hacer unos cuantos centavos y regresar a mi tierra (lines 10-1)
 (...) Uno tiene que hacer la lucha. ¿Cómo la estará pasando mi vieja? Ayá la dejé con los
 seis chiquitos. Tuve que dejarlos (...)” (lines 16-9). (Anzaldúa 1987: 121).

Cabe destacar que tanto en la parte en prosa como en los poemas, Anzaldúa denota su resistencia, su rechazo a expresarse sólo en inglés, la lengua hegemónica en Estados Unidos, fragmentando lingüísticamente los textos al escribir en letra itálica los poemas y frases en español.

Otro poema, “*We call them greasers*” retrata la vida y el sufrimiento del chicano en Texas después de la llegada de los americanos, quienes les quitaron sus tierras y se burlaron de ellos. Está narrado en primera persona, pero por el gringo usurpador que le ha robado la tierra a los ahora mexicoamericanos: “*I found them here when I came ... (line 1) / They knew their betters: Took off their hats/ Placed them over their hearts / Lowered their eyes in my presence*” (Anzaldúa 1987: 156- lines 5-8). “El narrador se cree un Dios ante los mexicanos que se quitan sus sombreros y no lo ven a los ojos por temor. A los mexicanos se les subyugaba y sus características físicas, como su piel morena y ojos negros se convirtieron en marcadores de inferioridad”, explica Morales (2011: 5). El poema “*To live in the borderlands means you*” (Anzaldúa 1987: 194) describe a la frontera como un lugar de hibridez donde se puede crear la nueva identidad de la mestiza. Este extenso poema culmina sintetizando a la nueva mestiza/ *the new mestiza* que Anzaldúa propone al final de la primera parte: “*To survive the Borderlands/ you must live sin fronteras/ be a crossroads*” (Anzaldúa 1987: 195- lines 40-2). Morales lo explica con estas palabras:

La mestiza es todo pero a la vez nada. Tiene parte de todas estas razas pero a la vez no tiene una alianza con una en específico. La mestiza vive esta confusión entre identidades. No siente aceptación por parte de la sociedad ni de su cultura (...) Las que viven en las *Borderlands* son nada, sin voz, pero (...) tienen que convertirse en el puente para crear una nueva identidad que incorpore diferentes partes de su mestizaje (...) (Anzaldúa 1987: 11).

A modo de conclusión, puede decirse que las construcciones estatales de los márgenes – como las de la frontera mexicano-estadounidense que describe Anzaldúa – son complejas y fragmentadas. Pero lo importante es que no se trata sólo de fronteras espaciales; son, ante todo, fronteras sociales, étnicas, económicas, lingüísticas, religiosas e históricas. En otras palabras, se trata de fronteras culturales. Pero, ¿por qué las fronteras están dejando de ser lugares histórica e ideológicamente marginalizados para convertirse en epicentro de innumerables investigaciones? Klahn (2002) ofrece una respuesta clara al respecto: “desde diferentes espacios teóricos posmodernos coinciden en que la modernidad como sistema cultural –que ha dejado fuera a una gran parte de la humanidad, incluyendo a las mujeres, y que ha construido un sistema de valores y poderes mediante la negación de todo aquello que no es masculino y occidental– está en crisis y debe de ser sustituida por algún tipo de proyecto alternativo (Hernández Castillo 2004: 19).

En este nuevo contexto, la “nueva mestiza” que proclama Gloria Anzaldúa contribuye a la creación de un mundo desmitificado porque reinterpreta la historia y crea nuevos mitos utilizando nuevos símbolos. Esta conciencia de la nueva mestiza lucha contra las mismas creaciones culturales que una vez naturalizadas se transforman en instrumento de dominación e inferioridad femenina: el patriarcalismo, el sexismo y el machismo, proponiendo romper con los binarismos sexuales, las diferencias raciales y las definiciones

excluyentes que restringen a la mujer y a sus identidades. Ella fortalece su tolerancia hacia la ambigüedad; está deseosa de compartir, de volverse vulnerable a las formas extranjeras de ver y de pensar. "En la soledad prospera su rebeldía/ En la soledad Ella prospera" (Anzaldúa 1987: 23). Deconstruye, construye: "se hace moldeadora de su alma. Según la concepción que tiene de sí misma, así será" (*Ibidem*: 82-83). "Ellas (la nueva raza, la mujer de las fronteras) tienen que convertirse en el puente para crear una nueva identidad que incorpore diferentes partes de su mestizaje" (Morales 2011: 11).

Anzaldúa revela en su texto las dificultades que presenta para las chicanas mujeres, en particular, el reconstruir una identidad propia en medio de tantas realidades y universos culturales y sociales tan complejos: "pero es difícil diferenciar entre lo heredado, lo adquirido, lo impuesto" (1987: 82). Las mujeres chicanas, portadoras de tantas otredades, han debido enfrentar humillaciones inhumanas y una mayor discriminación, y han sido igualmente víctimas de ese entramado de género, raza y clase que según Stolcke (50) desempeña un rol esencial en la constitución y perpetuación de la sociedad de clases, profundamente desigual y contradictoria.

Al analizar las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres, entre habitantes blancos y mestizos, entre los que tienen una lengua y una creencia religiosa y los que poseen otras, Anzaldúa crea espacios de diálogo donde se confrontan y colapsan los discursos totalizadores de la modernidad que han marginalizado a la mujer chicana y la han convertido en víctima de desigualdades de todo tipo (no sólo de género). La ruptura con todas las tradiciones opresivas de todas las culturas y religiones permite ir abriendo nuevos caminos para el desarrollo de identidades multiétnicas, tolerantes y más igualitarias, acordes a un mundo globalizado en los que los márgenes y las fronteras de diversa índole que tradicionalmente han dividido a los seres humanos están empezando a esfumarse.

Su lucha, aunque alza la voz del feminismo latinoamericano, es una lucha que no busca únicamente la reivindicación de la mujer mestiza, sino que se ha convertido en una lucha por la autonomía de sus pueblos. Las escritoras chicanas como Gloria Anzaldúa han dado origen a un nuevo género literario, una narrativa desde el yo, donde la memoria individual y colectiva permite recrear desde la ficción las tradiciones ancestrales silenciadas por la historia y a la vez ofrecen una perspectiva postcolonialista que se traduce en una rescritura de la propia historia, pero por un autor diferente: el sujeto subalterno, la otra cara de la moneda de la colonización. La obra de Anzaldúa (1987) no es sólo una autobiografía, ya que en ella se entrelazan revelaciones de la vida de la autora pero presentadas con una versión particular de la historia pública de los Estados Unidos. De esta manera, Anzaldúa combina historias comunales con versiones más privadas de las fronteras (Basabe 2013: 41).

Según Martín (2009: 137), es el hecho de situarse en la frontera como lugar de escritura lo que permite a la autora chicana seleccionar elementos de ambas culturas, pero ahora desprovistos de la carga ideológica que le confirieran en el pasado los distintos procesos de dominación hegemónica, y trabajar en la construcción de una tercera cultura, la mestiza, en la cual el lenguaje juega un rol preponderante.

Because I, a mestiza,
Continually walk out of one culture
And into another,
Because I am in all cultures at the same time,
Alma entre dos mundos, tres, cuatro,
Me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
Simultáneamente. (Anzaldúa 1987: 77)

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Abrams, Philip (1988). "Notes on the Difficulty of Studying the State". *Journal of Historical Sociology*, N° 1, Vol. 1, 58-89.
- Alonso, Ana María (2006). "Politics of space, time and substance: state formation, nationalism and ethnicity". *Annual Review of Anthropology*, N° 23, 1994: 379 - 405. Traducción por Sara Martínez.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands: The New Mestiza. La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Basabe, Enrique Alejandro (2013). *Self and Genre in the Borderlands: Variations in American women's autobiographical writing*. Buenos Aires: Rolta.
- Bourdieu, Pierre (2002). *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Editorial Montessor.
- Brow, James (1996). "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past". *Anthropological Quarterly*, Vol. 63, N° 1: 1-6, Tendentious Revisions of the Past in the Construction of Community. The George Washington University Institute for Ethnographic Research. *Web*. Consultado 16 de marzo de 2010.
- Brown, Michael F. (1996). "On resisting resistance". *American Anthropologist*, N° 98, Vol. 4, 729-749.
- Bustos, Guillermo. (2002). "Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallon Beverly", *Fronteras de la Historia*, Vol. 7, 229-250.
- Foucault, Michael (1980). *Knowledge/Power*. New York: Phanteon.
- Hall, Stuart (1980). "Race, articulation and societies structures in dominance". *Sociological theories: Race and color nialism*. Paris: UNESCO. Disponible en http://www.rivclarke.net/courses/LITS3304/2010-2011/09AH_all/Race,ArticulationandSocietiesStructuredinDominance. Consultado 4 de febrero de 2011.
- Hernández Castillo, R. Aída (2004). "Posmodernismos y Feminismos: Diálogos, Coincidencias y Resistencias". Revista *Desacatos*. Disponible en <http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/pagina/t/aida/aidapublicaciones9.pdf>. Consultado 6 de junio de 2011.
- Klahn, Norma (2002). "(Re) mapeos literarios: desplazamientos autobiográficos de escritoras chicanas". México: *Debates feministas*. N° 13, Vol. 25. Disponible en *Google Books*: Belausteguigoitia, Marisa y Marta Leñero (coordinadoras)— 2005: *Fronteras y cruces: cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*. Consultado 15 de diciembre de 2013.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe (1990). "Recasting Marxism: Hegemony and new political movements". *Socialist Review* N° 66 (12:6), 1982: 91-113. Quoted in Brow 1990.
- Martín, Luciana Mara (2009). "*Borderlands/La Frontera*, de Gloria Anzaldúa: la construcción de una nueva conciencia y el relato de la Historia". Revista *Espacios* N° 42 (135-139). *Web*. Disponible en <http://www.filo.uba.ar/contenidos/secretarias/seube/revistaespacios/articulos42.html>. Consultado 15 de febrero 2013.
- Morales, Orquídea (2011). "Chicanas: Poesía Como Acto de Rebelión". México: *Label Me Latina/o*. Vol. I. *Web*. Disponible en <http://labelmelatin.com/wpcontent/uploads/2011/03/chicanas-poesia-como>. Consultado 6 de junio 2012.
- Ortner, Sherry B (1995). "Resistance and the Problem of Ethnographic refusal". *Comparative Studies in Society and History*, N° 37, 173-193.
- Segato, Rita (2007). "Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global", en *La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la Identidad* (37-69). Buenos Aires: Prometeo.
- Stolcke, Verena (2000). "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad ... y la naturaleza para la sociedad?". México D.F: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, *Política y Cultura*, N° 14: 25-60.
- Williams, Raymond (1977). *Marxism and Literature*. Quoted in Brow 1990. Oxford: Oxford University Press.
- (1980). *Problems in Materialism and Culture*. Quoted in Brow 1990. London: Verso.